

Oktober-Dezember 2001

ISSN 0933-5749

prima philosophia

Herausgegeben von:

SABINE S. GEHLHAAR

Redaktionelle Mitarbeit:

MICHAELA PH. JAEGGI

TRAUDE JUNGHANS VERLAG CUXHAVEN & DARTFORD

**Band 14 / Heft 4
2001**

VOM VORBILD ZUM FEINDBILD UND ZURÜCK -
die Rezeption der aristotelischen Seelenlehre bei Hilary Putnam¹

von Uwe Voigt, Bamberg

0. Einleitung: Die mehrfache Wiederkehr des Aristoteles

Mit Hilfe der Göttin Athene kehrt Odysseus nach Ithaka zurück und besiegt dort all seine Widersacher. Dieselbe Göttin gebietet ihm daraufhin allerdings, er müsse zur Sühne für begangene Schuld seine Heimat ein zweites Mal verlassen und dürfe erst danach dauerhaft zurückkommen. Ein ähnliches Schicksal widerfuhr Aristoteles, was seine Rezeption in der neueren Philosophie des Geistes betrifft: In den späten 60er und 70er Jahren kam er triumphal auf die Szene zurück, als eine bestimmte Interpretation seines Hylemorphismus gegnerischen Positionen wie dem Dualismus oder der Identitätstheorie überlegen zu sein schien. In den 80er und frühen 90er Jahren gab es Tendenzen, Aristoteles wieder in das Exil der rein historisch interessanten Positionen zurückzuschicken, da jene aktualisierende Deutung in Mißkredit geriet. In jüngster Vergangenheit zeichnet sich allerdings, unter gewandelten Vorzeichen, eine erneute "Rückkehr des Aristoteles"² ab.

Diese Wechselfälle sind zu einem bedeutenden Teil auf eine einzige Persönlichkeit zurückzuführen. Anders als bei Odysseus handelt es sich dabei zwar nicht um eine griechische Gottheit, dafür aber um einen der einflußreichsten amerikanischen Philosophen des 20. Jahrhunderts: Hilary Putnam.

Dieser 1926 in Chicago geborene Autor hat auch und gerade in der Philosophie des Geistes wiederholt Positionen entworfen, die zu Modeströmungen gerieten. Er hat sich aber auch mehrfach auf radikale Weise von seinen früheren Ansichten distanziert und völlig neue Wege beschritten. Bei allen bedeutenden Stellungnahmen und überraschenden Stellungswechseln Putnams hat dessen Auseinandersetzung mit der aristotelischen Seelenlehre eine wichtige Rolle gespielt und, aufgrund der Multiplikatorfunktion Putnams gerade in der angelsächsischen Philosophie, das Aristoteles-Verständnis ganzer Generationen mitgeprägt. Von Putnam selbst, der nach eigenem Bekunden kein Experte für antike Philosophie ist, gingen dabei mei-

¹ Die folgenden Ausführungen lagen einem Referat auf dem 16. Kolloquium zur antiken Philosophie (13. 1. 2001, Kassel) zugrunde. Den Diskussionsteilnehmern sowie Herrn Prof. Dr. Klaus Döring (Bamberg) sei für wertvolle Hinweise gedankt.

² Unter den Titel "The Return of Aristotle" stellte James Conant den ersten Teil einer Sammlung von neueren Aufsätzen Hilary Putnams (Putnam 1994a).

stens³ nur einige wenige, aber richtungsweisende Andeutungen aus, die zu entfalten anderen vorbehalten blieb.

In der Folge geht es darum, die – bisher – drei Entwicklungsphasen⁴ Putnams zu skizzieren und dabei darzustellen, in welcher Weise Putnam sich in ihnen jeweils auf die aristotelische Seelenlehre bezog und welche interpretatorischen Konsequenzen dies hatte. Zu diesem Zweck wird jeweils 1. der "Hintergrund" skizziert, d.h. diejenigen Theorien, mit denen Putnam sich auseinandersetzt und von denen er sich absetzen möchte. 2. wird die Position Putnams dargestellt und 3. die daraus resultierende Aristoteles-Rezeption.

Dieser Überblick soll eine Vermutung darüber stützen, welcher systematische Zug der aristotelischen Seelenlehre selbst es ermöglicht hat, daß sie von ein und demselben Interpreten auf drei recht unterschiedliche Weisen verstanden werden konnte – im Vorgriff kurz gesagt: Putnam hat unwissentlich mit der aristotelischen Einsicht ernst gemacht, daß es sich bei der Seele um ein *pollachôs legomenon* handelt.

1. "Wissenschaftlicher Realismus": 60er – Mitte 70er Jahre

1.1 Der Hintergrund

Der Funktionalismus innerhalb der analytischen Philosophie des Geistes, in den 60er Jahren durch einige Artikel Putnams begründet, fand so starken Anklang, daß er lange Zeit als *die* orthodoxe Position zum Leib-Seele-Problem galt. Putnam entwickelte den Funktionalismus in Auseinandersetzung mit zwei bedeutenden Strömungen der 50er Jahre, deren seiner Ansicht nach berechnete Anliegen er übernahm, deren Nachteile er dagegen zu vermeiden suchte. Es handelt sich dabei einerseits um den "Sprachendualismus" der ordinary language philosophy⁵ und andererseits um den monistischen Materialismus der frühen Identitätstheorie.⁶

Die ordinary language philosophy v.a. Gilbert Ryles⁷ geht davon aus, daß dem Menschen zwei verschiedene Mengen von Eigenschaften zugesprochen werden können: psychische sowie physische. Aussagen über diese Eigenschaften gehören jeweils unterschiedlichen logischen Typen an: Aussagen über physische Eigenschaften beziehen sich auf physikalische Zustände; Aussagen über psychische Eigenschaften dagegen betreffen Verhaltensdispositionen. Beide Arten von Aussagen beziehen sich auf den selben "Gegenstand" (den Menschen), können aber nicht

³ Ausnahmen stellen zwei Aufsätze dar, in denen sich Putnam ausführlicher der aristotelischen Seelenlehre widmet: Putnam 1992; ders. 2000.

⁴ Zu dieser Periodisierung vgl. Wright 2000.

⁵ Vgl. Brüntrup 1994, 232-237.

⁶ Vgl. zum Folgenden Bieri 1997.

⁷ Vgl. Ryle 1969 (engl. Erstveröff.: 1949).

auf
noch
Die
soph
Zust
ren,
Ge
tätst
Verl
schi
The
Star
nam
Aus
Neu
sche
piri
gen
Idee
und
nen
In
spie
Sta
Stre
sam
emj
jed
dur
che
Lin
der
—
8 R
gen
9 V
10 "
11 I
heu
on
196
...
12 F
13 V

aufeinander zurückgeführt werden, da sie von vornherein weder gegensätzliche noch gleiche Mengen von Eigenschaften oder gar Arten von Dingen bezeichnen. Die Irreduzibilität des Seelischen steht demnach a priori fest⁸; Aufgabe der Philosophie ist es nicht, seelische Eigenschaften und Zustände auf interne physische Zustände des Menschen zurückzuführen, sondern die Art und Weise zu analysieren, wie Menschen im Alltag ihre seelischen Zustände versprachlichen.

Gegen den "Ordinary Language-Sprachendualismus" wenden die frühen Identitätstheoretiker ein, daß sich nicht alle Aussagen über psychische Eigenschaften auf Verhaltensdispositionen zurückführen lassen, und daß es in der Wissenschaftsgeschichte zahlreiche Beispiele dafür gibt, daß auf dem Hintergrund einer neuen Theorie plötzlich Reduktionen möglich sind, die zuvor als undenkbar galten. Als Standardbeispiel wird die Zurückführung der Optik auf die Gesetze der Elektrodynamik genannt. Ähnlich erwartet sich die Identitätstheorie eine Übersetzung von Aussagen über Psychisches in Aussagen über Physisches von den Fortschritten der Neurophysiologie, der es zugetraut wird, die Identität bestimmter Arten psychischer Zustände mit bestimmten Arten "innerer", nämlich physischer Zustände empirisch festzustellen. Standardbeispiel: Schmerz als das Feuern von C-Fasern. Gegenüber der apriorischen Abgrenzung der ordinary language-philosophy suchen die Identitätstheoretiker also wieder den Anschluß an die empirischen Wissenschaften und somit einen "unmittelbaren" Bezug der Philosophie zu einer objektiv gegebenen Welt.⁹

In seinem frühesten funktionalistischen Aufsatz "Geist und Maschine" von 1960¹⁰ spielt Putnam diese beiden Positionen geschickt gegeneinander aus. Scheinbar vom Standpunkt der ordinary language-philosophy aus¹¹ bemerkt er: "Die verschiedenen Streitpunkte und Rätsel, aus denen sich das traditionelle Körper-Geist-Problem zusammensetzt, sind ihrem Wesen nach rein sprachlich und logisch: Die wenigen empirischen 'Tatsachen', die es auf diesem Gebiet auch immer geben mag, stützen jede Auffassung im gleichen Maße".¹² Zugleich aber bereichert er seine Anwendung der Sprachanalyse durch das Bewußtsein von der Wandelbarkeit des alltäglichen Weltbildes, welches die Identitätstheorie wachgerufen hatte: Die "diachrone Linguistik"¹³ zeigt, daß das Aufkommen neuer wissenschaftlicher Theorien auch in der Alltagssprache solche Aussagen als normal erscheinen läßt, die vorher als ab-

⁸ Ryle wurde häufig als Vertreter eines Physikalismus bzw. Behaviorismus mißverstanden; dagegen vgl. Park 1994.

⁹ Vgl. den exemplarischen Aufsatz von Place 1990 (Erstveröff.: 1956).

¹⁰ "Minds and Machines": Putnam 1960 = ders. 1975b; in der Folge zitiert nach ders. 1994e.

¹¹ Daß sich der Putnamsche Funktionalismus aus der frühen Identitätstheorie entwickelt hat, ist heute ein Gemeinplatz. Kaum noch beachtet werden dagegen die Wurzeln Putnams in der Position Ryles, die seinen Zeitgenossen in den 60er Jahren durchaus noch bewußt waren; vgl. Abelson 1960, 274, Anm. 8: "Ryle's view was effectively argued for at the conference by Hilary Putnam ..."

¹² Putnam 1994e, 146.

¹³ Vgl. ebd., 169 ff.

weichend galten. So könnte eine neue Theorie auch dazu führen, daß Aussagen über psychische Zustände als Aussagen über innere Zustände verstanden werden. Dabei ist aber der besondere Charakter des Explanandum zu berücksichtigen und zu bewahren: Vor allem höhere seelische Zustände wie das Denken lassen sich ohne Bezug zum Körperlichen anhand ihrer wesentlichen Eigenschaften wie Sprachlichkeit und Rationalität beschreiben; das Programm, dies in physikalistischer Terminologie auszudrücken, hält Putnam für gescheitert.¹⁴ Als Kandidaten dafür, womit bestimmte Arten seelischer Zustände identifiziert werden können, kommen also – anders als nach der Identitätstheorie – bestimmte Arten physischer Zustände nicht in Frage. Zugleich möchte Putnam aber, wie die Identitätstheoretiker, um der Einheit des wissenschaftlichen Weltbildes willen, jede Art von Dualismus vermeiden. Nachdem das argumentative Match zwischen ordinary language philosophy und Identitätstheorie mit einem 2:2-Unentschieden endete, sieht Putnam das Feld frei für einen neuen Ansatz.

1.2 Die Position

Diesen neuen Ansatz versuchte Putnam zufolge bereits die "klassische Psychologie" zu verwirklichen: die Untersuchung der gesetzmäßigen Verknüpfung geistiger Zustände und Symbole ohne Berücksichtigung der physikalischen Realisierung. Ein Modell dafür, wie dieses Programm erfolgreich verwirklicht werden könnte, bietet Putnam zufolge die Turing-Maschine¹⁵, "eine abstrakte Maschine, die sich auf fast unendlich viele Weisen physikalisch realisieren läßt".¹⁶ Deren Aktionen werden bestimmt durch den Input von Symbolen, den inneren Zustand der Maschine selbst und die Maschinentafel, d.h. eine Funktion, die Symbole und inneren Zustand miteinander verknüpft. "Innerer Zustand" und "Maschinentafel" sind dabei nicht physikalisch charakterisiert (obwohl natürlich immer irgendwie physikalisch realisiert), sondern durch ihre kausale Rolle: Der innere Zustand bestimmt, welche Operationen die Maschine ausführt; die Maschinentafel bestimmt, wie sich der innere Zustand ändert.

Damit zeichnet sich der Unterschied zwischen zwei Ebenen ab: derjenigen des "logischen Zustands"¹⁷, dessen Kenntnis dazu hinreicht, die Operationen der Ma-

¹⁴ Vgl. ebd., 171 f.

¹⁵ Noch während seiner funktionalistischen Phase rückte Putnam zunehmend vom Konzept der Turing-Maschine ab, behielt aber die an diesem Modell veranschaulichte Ebenendifferenzierung bei. Vgl. Putnam 1975d, 292f., 298-300. Zu den verschiedenen Einstellungen, die Putnam in seiner funktionalistischen Phase der Turing-Maschine gegenüber einnahm, vgl. Brüntrup 1994, 82, Anm. 146.

¹⁶ Putnam 1994e, 159.

¹⁷ In einer späteren Rekonstruktion seines damaligen Standpunkts wählt Putnam die mittlerweile geläufigere Bezeichnung "funktionale Eigenschaften" (Putnam 1982, 111 f.).

schine vorauszusehen, und derjenigen des physikalischen Zustands (in diesem Aufsatz von Putnam noch "struktureller Zustand" genannt). Da ein und derselbe logische Zustand (und damit ein und dieselbe Turing-Maschine) mit Relais, Pappe oder Angestellten verwirklicht werden kann, ist die Kenntnis des physikalischen Zustands zur Beschreibung des "Verhaltens" der Maschine irrelevant.

Auf den Menschen übertragen, ergibt dies Putnams berühmtes Diktum "We could be made of Swiss cheese and it wouldn't matter"¹⁸ – die Identität der psychischen Zustände hängt nicht an ihrer materiellen Verwirklichung, sondern an den kausalen Rollen, die ihnen untereinander und im Bezug auf die Umwelt zukommen.

Durch seine Analyse der Turing-Maschine will Putnam nicht beweisen, daß Menschen Maschinen sind; dies wird in dem genannten Aufsatz mit der interessanten Begründung bestritten, daß die geistigen Zustände und 'Eindrücke' von Menschen nicht *in dem Maße* ein kausal abgeschlossenes System bilden, wie dies bei dem 'Konfigurationen' einer Turingmaschine der Fall ist.¹⁹ Der von ihm durchaus anerkannte Mensch-Maschine-Unterschied scheint also gradueller Natur zu sein. Dafür spricht auch das Putnam'sche Oxymoron aus dieser Zeit, daß Turingmaschinen keine Maschinen sein müßten, sondern es sich bei ihnen auch um Organismen handeln könne.²⁰

Die funktionalistische Position Putnams läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Psychische Zustände sind stets in materiellen Zuständen realisiert ("token identity", gegen den Dualismus); psychische Zustände sind artgleich nicht mit physischen Zuständen, sondern mit funktionalen Organisationsweisen, die wiederum auf vielfache Weise verwirklicht sein können. Zwei Wesen sind dann im gleichen psychischen Zustand, wenn sie im Hinblick auf die entsprechenden funktionalen Beziehungen isomorph sind. Damit sieht Putnam sowohl die Irreduzibilität des Psychischen als auch die Einheit des modernen naturwissenschaftlichen Weltbilds gewahrt, also zwei zentrale Anliegen von ordinary language philosophy und Identitätstheorie. Auf dieser Stufe versteht Putnam die Naturwissenschaften noch als ein Projekt, das eine ständige Annäherung an ein wahres Bild der Wirklichkeit ermöglicht ("wissenschaftlicher Realismus"), obwohl die von Epoche zu Epoche verschiedenen Prinzipien der Wissenschaft nicht empirischen Ursprungs sind, sondern umgekehrt neu aufkommende Theorien neue alltägliche Verständnisweisen der Welt und somit auch neue Beobachtungen allererst ermöglichen. Im Funktionalismus sieht Putnam eine Chance, im Rahmen des gegenwärtig unhintergehbaren Physikalismus die Eigenständigkeit des Mentalen zu wahren.

¹⁸ Putnam 1975d, 291.

¹⁹ Vgl. Putnam 1994e, 162.

²⁰ Vgl. Putnam 1975c, 412.

1.3 Aristoteles-Rezeption

Die Unterscheidung zwischen funktionaler und physikalischer Ebene sieht der frühe Putnam bereits bei Aristoteles angebahnt, den er folglich als einen Vorläufer seiner eigenen Position betrachtet. In seiner eigenen funktionalistischen Periode erwähnt Putnam Aristoteles, wie gesagt, allerdings an nur wenigen, dafür aber prominenten Stellen. In "Philosophy and our mental life" (1973) schreibt er: Unsere "Substanz" legt unserer "Form" so gut wie keine Beschränkungen auf.²¹ Unter Substanz versteht er dabei den Stoff, aus dem wir gemacht sind; unter Form dagegen unsere funktionale Organisationsstruktur, und was deren Eigenständigkeit dem Materiellen gegenüber angeht, beruft er sich explizit auf Aristoteles. Die relevante Frage sei demnach nicht, was unsere Materie ist, sondern, was unsere "intellektuelle Form ist". Die aristotelische Textgrundlage dafür bietet bei Putnam ein einziges Zitat: *de an.* 412a6-b9²² als die Stelle, an welcher Aristoteles die Frage zurückweist – oder wenigstens zurückzuweisen scheint²³ – ob Seele und Körper eines seien.

Noch an der Schwelle zu seiner nächsten Phase führt Putnam gegen die Identitätstheorie Aristoteles als Kronzeugen dafür an, daß psychologische Prädikate nicht Materie, sondern Form (im obengenannten Sinne) beschreiben.²⁴ Und in der Einführung zu seiner Aufsatzsammlung "Mind, Language and Reality" von 1975 blickt Putnam immer noch billigend auf diese wenigen Anspielungen zurück, indem er sie folgendermaßen generalisiert: Psychologische Erklärungen seien gegenüber der Physiologie autonom. Es habe ihn, Putnam, angenehm überrascht, daß diese Sichtweise im wesentlichen auch diejenige des Aristoteles sei, auch wenn sie sich heutzutage mit Hilfe der modernen wissenschaftlichen Methodologie und insbesondere der Kybernetik besser formulieren lasse.²⁵

Die Konsequenzen aus diesem Aristoteles-Verständnis wurden von anderen gezogen: Es kam zu Versuchen, das aristotelische Seelenverständnis durchgängig und auf breiter Textbasis als funktionalistisch bzw. proto-funktionalistisch zu interpretieren.²⁶ Diese Versuche erreichten Höhepunkte in der kommentierten Ausgabe von *De mot. anim.* durch Martha Craven Nussbaum²⁷, in Michael Wedins Monographie

²¹ Vgl. Putnam 1975d, 302.

²² Es müßte richtig heißen: 412b6-8. Bei der von Putnam ohne Quellenangabe verwendeten *de an.*-Übersetzung handelt es sich um diejenige von J.A. Smith von 1931 im Rahmen der Oxford "Works of Aristotle".

²³ Die von Putnam geteilte konventionelle Deutung dieser Passage ist nicht unumstritten; vgl. Gill 1991, 7 f.

²⁴ Vgl. Putnam 1975e, 279.

²⁵ Vgl. ebd., xiii-xiv.

²⁶ Zur Forschungslage vgl.: Modrak 1990; Granger 1990; Leiber 1995; Granger 1996, 31-44; Perler 1996; Dilcher 2000 sowie die Beiträge in Nussbaum / Rorty 1992.

²⁷ Vgl. Nussbaum 1985.

"Mind
First F
schreit
zu: Ps
auf vie
nismus

2. "I"

2.1

Die fi
der 70
eines
von B
etwas
zieht.
stisch
Inter
seine
als ei
habe
schaf
verbu
bewu
Absc
der F
da P
falls
Wi
sche
er d
befin
auf
selb
frag

²⁸ Vgl.

²⁹ Vgl.

³⁰ Pl

³¹ Vgl.

"Mind and Imagination in Aristotle"²⁸ sowie in Christopher Shields Artikel "The First Functionalist".²⁹ V. a. Nussbaum und Shields berufen sich auf Putnam und schreiben Aristoteles die folgenden – typisch funktionalistischen – Überzeugungen zu: Psychische Zustände lassen sich durch ihre kausalen Rollen beschreiben und auf vielfache Weise realisieren; die Seele ist die funktionale Struktur eines Organismus.

2. "Interner Realismus": Mitte der 70er bis Anfang der 90er Jahre

2.1 Der Hintergrund

Die funktionalistische Phase Putnams wird dadurch beendet, daß er sich ab Mitte der 70er Jahre einem neuen Thema zuwendet. Programmatisch dafür ist der Titel eines berühmten Aufsatzes von 1975: "The meaning of meaning", "Die Bedeutung von Bedeutung".³⁰ Putnam befaßt sich mit der Frage, wie sich überhaupt etwas auf etwas beziehen kann und was dieses Etwas ist, das sich da auf etwas anderes bezieht. Die Probleme der Intentionalität und Referenz kamen in seiner funktionalistischen Phase nur ganz am Rande zur Sprache. Nun lenken sie nicht einfach das Interesse Putnams vom Funktionalismus ab; von den neuen Einsichten, die er auf seinen neuen Gebieten findet, sieht er sich vielmehr genötigt, den Funktionalismus als eine unhaltbare Position zu bekämpfen. Später wird Putnam diagnostizieren, er habe den Funktionalismus und damit den Absolutheitsanspruch eines naturwissenschaftlichen Erklärungsideals nur deshalb übernehmen können, weil ihm die damit verbundenen bedeutungs- und erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten noch nicht bewußt waren.³¹ Die Konfrontation mit diesen Schwierigkeiten führt nicht nur zum Abschied vom Funktionalismus, sondern auch, wie wir sehen werden, zumindest in der Philosophie des Geistes, zu einem vorübergehenden Abschied von Aristoteles, da Putnam ihn weiterhin als Proto-Funktionalisten versteht – und als solchen ebenfalls attackiert.

Wie wir gesehen haben, bestimmt der Funktionalismus innere Zustände bei Menschen wie Maschinen als Schritte der Verarbeitung formaler Symbole; ferner geht er davon aus, daß sich Wesenheiten, die sich in gleichen funktionalen Zuständen befinden, auch in gleichen mentalen Zuständen befinden. Wenn sich ein Mensch auf diesem Planeten und seine exakte Kopie auf einem anderen Planeten in dem selben funktionalen Zustand befinden, der sie dazu veranlassen würde, auf Nachfrage zu sagen: "Die klare Flüssigkeit in diesem Glas ist Wasser", dann müßten sie

²⁸ Vgl. Wedin 1988.

²⁹ Vgl. Shields 1990.

³⁰ Putnam 1975 f.

³¹ Vgl. Putnam 1994c, 443.

sich dem Funktionalismus zufolge dabei jeweils bedeutungsgleicher Begriffe bedienen. Dies trifft auch auf Maschinen ohne Rezeptoren sowie auf Gehirne in einem Tank zu, die vielleicht in einer Umgebung existieren, in der es kein Wasser gibt, die aber durch entsprechende Eingaben bzw. neuroelektrische Reizungen in denselben funktionalen Zustand versetzt werden, in dem ein Mensch sich befindet, der glaubt, ein Glas Wasser vor sich zu haben.

Diese Position läßt sich nach Putnam folgendermaßen charakterisieren:³²

1. Die Bedeutung zumindest einiger Begriffe wird durch den Bezug auf objektiv existierende Gegenstände mitbestimmt.
2. Dieser Bezug wird durch eine bestimmte Sorte funktionaler Zustände hergestellt, nämlich durch mentale Repräsentationen.

Durch eine Reihe berühmter Gedankenexperimente, die gerade schon angeklungen sind, versucht Putnam nachzuweisen, daß beide Sätze nicht zugleich wahr sein können:

- "Zwillingserde": die beiden Doppelgänger, von denen einer auf dem Planeten Erde lebt, der andere aber auf dem Planeten Zwillingserde, können im genau gleichen funktionalen Zustand sein und sich dennoch auf etwas jeweils Verschiedenes beziehen, H₂O oder XYZ; funktionale Gleichheit impliziert nicht notwendigerweise Gleichheit der verwendeten Begriffe und bestimmt daher nicht die Bedeutung der Begriffe; diese ist vielmehr davon abhängig, wie sich eine Sprachgemeinschaft auf Sachverhalte ihrer Lebenswelt bezieht und welche empirischen Entdeckungen die Experten dieser Sprachgemeinschaft an diesen Sachverhalten machen ("sprachliche Arbeitsteilung").³³ Daraus ergibt sich für Putnam, daß sich Bedeutungen nicht "im Kopf" befinden³⁴, d.h.: Bedeutungen sind nicht von individuellen mentalen Zuständen abhängig, sondern einerseits von objektiven Gegebenheiten (der Mikrostruktur von H₂O bzw. XYZ), andererseits von sozialen Fakten (der "sprachlichen Arbeitsteilung"³⁵).
- "Gehirne in einem Tank": Die Aussage "Wir alle sind nur Gehirne in einem Tank" muß notwendigerweise falsch sein, da wir um die Bedeutung des Wortes Tank nur durch seine Verwendung im Hinblick auf eine für uns alle zugängliche Welt wissen; die Aussage "Wir sind alle Gehirne in einem Tank" erhebt aber den Anspruch, sich eben nicht auf diese Welt zu beziehen. Die Begriffe, die wir verwenden, können sich nicht über die Welt hinaus erstrecken, auf die wir uns in unserer Alltagssprache beziehen. Der "methodologische Solipsismus", den Putnam dem Funktionalismus und der Kognitionswissenschaft unterstellt,

³² Vgl. Putnam 1982, 41 ff.

³³ Vgl. Putnam 1975e, 229 ff.; ders. 1991, 57-64.

³⁴ Vgl. Putnam 1975f, 227: "... 'meanings' just ain't in the head!"

³⁵ Putnam 1975e, 227.

Der
The
Syst
iden
Obj
das
"mi
Frag
nehr
sens
wor
noc
best
narr
wer
des
zwi
ist;
und
hen
Syr
wei
phy
vor
tion
dar
me

2.2

Da
sel

36 \

37 \

38 \

scheitert daran, daß Begriffe nur in einer gemeinschaftlichen Alltagswelt und nur auf diese angewendet werden können.³⁶

Der Funktionalismus arbeitet demgegenüber Putnam zufolge mit einer "magischen" Theorie der Bezugnahme, da er das Vorkommen bestimmter Symbole in einem System bereits als das Operieren dieses Systems mit einer bestimmten Bedeutung identifiziert. Die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß sich ein Subjekt X auf ein Objekt Y bezieht, soll demnach in X selbst liegen. Als die Eigenschaft von X, die das leisten soll, wird häufig die Ähnlichkeit einer mentalen Repräsentation im "mind" von X mit Y genannt; diese Möglichkeit kommt aber nach Putnam nicht in Frage: Denn sonst könnten zufällig entstandene Linien im Sand, die einem Y ähneln, eine Repräsentation von diesem Y sein (was Putnam im Namen des common sense bestreitet), während Schriftzeichen nicht etwas repräsentieren könnten, womit sie keine Ähnlichkeit haben. Ähnlichkeit ist also weder eine hinreichende noch eine notwendige Bedingung für Bezugnahme.³⁷ Die Überzeugung, daß sich bestimmte Zeichen oder Bilder von sich aus auf etwas beziehen, brandmarkt Putnam als einen Überrest von primitivem, magischem Denken. In diesem Denken werden Bedeutungen als Namen verstanden, deren Kenntnis Macht über den Träger des Namens verleiht. Dem setzt Putnam die Erfahrung entgegen, daß die Beziehung zwischen Namen und Namensträger kontextbedingt, kontingent und konventionell ist; wer diese Erfahrung gemacht hat, kann magische Theorien der Bezugnahme – und damit auch die Bedeutungstheorie des Funktionalismus – kaum noch verstehen. Denn auch "geistige Repräsentationen", verstanden als Abfolgen formaler Symbole in einem funktionalen Kontext, stehen als Einzelvorkommnisse ebenso wenig in einem notwendigen Zusammenhang mit einem Repräsentierten, wie dies physische Zustände und Ereignisse (die Äußerung einer Lautfolge, das Entstehen von Umrißlinien) tun. Sogar ein komplexes System verschiedenartiger Repräsentationen besitzt keine intrinsische, eingebaute, magische Verbindung mit dem, was es darstellt. Ergo hat der Funktionalismus keine Erklärung für eine weite Spanne menschlicher Aktivitäten, die auf dem Erfassen von Bedeutungen beruhen.³⁸

2.2 Die Position

Da der Funktionalismus eine solche Theorie nicht bieten kann, muß Putnam sie selbst aufstellen, wobei er eingestandenermaßen aus zwei Quellen schöpft: der or-

³⁶ Vgl. Putnam 1982, 15 ff.

³⁷ Vgl. Putnam 1982, 15-17, 84-96.

³⁸ Vgl. Putnam 1991, 135 ff.

dinary language philosophy und der Transzendentalphilosophie. Das Resultat nennt Putnam "internen Realismus".³⁹

"Realismus" ist diese Position deshalb, weil sie von der Existenz einer theorieunabhängigen Welt ausgeht (im Zwillingerden-Gedankenexperiment ist es ja die empirisch zu entdeckende Struktur der Materie, die eine überraschende Begriffsdifferenz offenbart). Begriffe repräsentieren aber nicht etwa objektive Teilausschnitte dieser Welt (wie sollten sie es tun, ohne in magisches Repräsentationsdenken abzugleiten?), sondern bedeuten etwas immer nur im Kontext einer bestimmten Theorie, die wiederum auf dem von einer bestimmten Sprachgemeinschaft geteilten sprachlichen und außersprachlichen Umgang mit der Welt fußt. Schon die Antwort auf die Frage danach, welche Objekte wirklich existieren, ist jeweils vom Realitätskonzept des Antwortenden abhängig, und dieses Konzept wird nicht von den Dingen selbst aufgezwungen, sondern ist relativ frei wählbar.⁴⁰ (Daher "interner" Realismus.) Die Entscheidung zwischen verschiedenen Theorien ist nicht durch den Rekurs auf "die Realität" möglich, aber auch nicht durch den Rekurs auf andere Theorien; solche Konflikte können Putnam zufolge nur vom gesunden Menschenverstand (common sense) entschieden werden. Dieser kann jeweils situativ erkennen, welche Fragen aus welchen Gründen gestellt werden und wie sich jeweils praktische und theoretische Interessen verflechten. Ein idealer Gottesstandpunkt, zu dem der empirische Realismus der ersten Phase Putnams gewissermaßen in approximativer Annäherung immer unterwegs war, ist demgegenüber für Menschen nicht möglich.⁴¹ Wir haben vielmehr in der alltäglichen Erfahrung einen unmittelbaren Zugang zu unserer näheren Umwelt – wir nehmen die Welt selbst wahr; wie wir die Welt wahrnehmen, ist aber jeweils von unseren Theorien, unserer Sprache, unserer Geschichte abhängig und kann von Fall zu Fall stark divergieren.

"Mind" bzw. "reason" als das Vermögen des "common sense" liegt nach dem Putnam des internen (und auch des direkten) Realismus quer zu allen Theorien inklusive Physikalismus und kann daher nicht als ein Gegenstand einer bestimmten Theorie begriffen werden, da es "zu unserem Begriff der Rechtfertigung im allgemeinen gehört, daß die Vernunft über alles, was sie zu formalisieren vermag, hinausgehen kann"⁴²; eine naturalistische Theorie der Rationalität hält Putnam daher für unmöglich.⁴³

³⁹ Zum folgenden vgl. Putnam 1982, 76 ff.

⁴⁰ Vgl. Putnam 1982, 278f.; ders. 1991, 161-164, 194 ff.

⁴¹ Vgl. Putnam 1982, 76 ff.

⁴² Putnam 1991, 208.

⁴³ Vgl. den programmatischen Titel von Putnam 1983b: "Why Reason Can't Be Naturalized".

Die R
ne zur
nam s
rien,
renzfä
nach
Zun
habe
teles
stotel
Die r
eines
Auße
der B
lehre
tung
Ein
dar.
siche
Seite
Gegen
nicht
zweis
tes t
quer
In
teles
wir
und
men
weis
'Zei
eine
gibt
die

2.3 Aristoteles-Rezeption

Die Rezeption der aristotelischen Seelenlehre in dieser zweiten Phase ist durch eine zunehmende Distanzierung bis hin zur offenen Ablehnung gekennzeichnet. Putnam selbst hat den Funktionalismus hinter sich gelassen als eine derjenigen Theorien, die auf der Voraussetzung mentaler Repräsentationen mit magischen Referenzfähigkeiten aufbauen. Eben diesen Standpunkt schreibt er aber Aristoteles zu – nach wie vor, nur nun nicht mehr billigend, sondern mit wachsender Ablehnung.

Zunächst äußert sich Putnam eher vorsichtig: Die älteste Form solcher Theorien habe sich etwa 2000 Jahre lang behauptet und sei in Antike und Mittelalter Aristoteles zugeschrieben worden. Er, Putnam, könne nicht mit Sicherheit sagen, ob Aristoteles diese Theorie wirklich vertreten habe, aber seine Sprache deute darauf hin. Die mentale Repräsentation, von Aristoteles *phantasma* genannt, sei als das Bild eines äußeren Dinges verstanden worden. Die Beziehung zwischen *phantasma* und Außending aber sei für Aristoteles eine Ähnlichkeitsbeziehung gewesen, nämlich der Besitz einer gemeinsamen Form.⁴⁴ Damit gerät die in der aristotelischen Seelenlehre angelegte Erkenntnistheorie in die Schwierigkeiten, die sich mit der Ableitung von Referenz aus Ähnlichkeit ergeben.

Ein interessantes Übergangsstadium stellt der Beitrag "How Old is the Mind?" dar. In ihm erklärt Putnam, die Repräsentationstheorie des Mentalen lasse sich gesichert bis Hume und Berkeley zurückverfolgen. Aristoteles biete auf der einen Seite einen hochaktuellen Seelenbegriff (Seele als "functional organization"); im Gegensatz zur Repräsentationstheorie geschehe die Wahrnehmung bei Aristoteles nicht in einem mind, sondern in den jeweiligen Sinnen selbst. Nur die Vermittlung zwischen dem *nous* als Vermögen der allgemeinen Prinzipien und der auf Konkretes bezogenen Wahrnehmung erweise sich als schwierig; dieses Problem liege aber quer zum späteren "mind-body problem".⁴⁵

In einem späteren Werk hat Putnam die Zurückhaltung beim Urteilen über Aristoteles schon aufgegeben. Er schreibt darin von "dem aristotelischen Bild, über das wir seit zwei Jahrtausenden nicht hinausgekommen sind", demzufolge "es Identität und Verschiedenheit der assoziierten mentalen Repräsentationen sind, die bestimmen, ob sich zwei Wörter auf dieselben Dinge *beziehen* oder nicht".⁴⁶ Diese Sichtweise habe Aristoteles in *De int.* kanonisiert: "Sobald wir ein Wort oder sonst ein 'Zeichen' verstehen, verknüpfen wir das Wort nach einem bestimmten Schema mit einem 'Begriff', und dieser Begriff bestimmt, worauf sich das Wort bezieht. [...] Es gibt etwas im Geist, was die in der Umwelt befindlichen Gegenstände, von denen die Rede ist, herausgreift. Wenn ein solches Etwas (nennen wir es 'Begriff') mit ei-

⁴⁴ Vgl. Putnam 1982, 85.

⁴⁵ Vgl. Putnam 1994b, 4.

⁴⁶ Putnam 1991, 54. •

nem Zeichen verknüpft wird, dann wird es zur Bedeutung des Zeichens".⁴⁷ Dieses aristotelische Modell identifiziert Putnam mit dem "Dechiffrier-Modell" des Mentalen, das die gegenwärtige Kognitionswissenschaft dominiert: Es gibt im Gehirn bestimmte funktionale Zustände, die sich eindeutig mit dem Vokabular einer intentionalen Alltagssprache übersetzen lassen. Ein so verstandener Aristoteles würde sowohl mit dem Zwillingerden- als auch am Gehirne-im-Tank-Gedankenexperiment Schwierigkeiten bekommen.

Diese Kritik Putnams, die weitgehend als Selbstkritik zu verstehen ist, wurde in der der Debatte um das korrekte Aristoteles-Verständnis kaum rezipiert; sie wird vielmehr nach wie vor als ein Angriff auf den Funktionalismus insgesamt diskutiert. Es gab jedoch eine bemerkenswerte Reaktion aus dem Bereich der funktionalismus-freundlichen Aristoteles-Interpretation: Nussbaum bemühte sich um den Nachweis, daß *phantasmata* im aristotelischen Sinn keineswegs mentale Repräsentationen sind, sondern vielmehr in einer bestimmten Gemeinschaft geteilte Überzeugungen, über die hinaus nicht sinnvoll gefragt und gedacht werden kann.⁴⁸ Nussbaum schreibt Aristoteles also die Position des internen Realismus zu. Sie versucht ihn dadurch vor der Kritik durch Putnam zu retten, indem sie ihn auf Putnams eigenen neuesten Stand bringt. Damit ist immerhin angezeigt, daß die Deutung von *phantasmata*, die Putnam zu seiner Aristoteles-Kritik führte, zu eng ist, auch wenn Nussbaums Ansatz selbst problematisch sein dürfte.⁴⁹

Putnam selbst allerdings erscheint der von Aristoteles in der Philosophie des Geistes eingeschlagene Weg nun nicht mehr als der Königsweg, sondern als eine Sackgasse, an deren Ende die heutige "cognitive science" steht. Aristoteles vertritt Putnam zufolge eben das "MIT"-Programm der Naturalisierung des Geistes durch dessen Zurückführung auf mentale Repräsentationen, das Putnam expressis verbis als im Ansatz "verfehlt" erweisen möchte.⁵⁰

3. Direkter Realismus

3.1 Der Hintergrund

Der Übergang von der ersten zur zweiten Schaffensphase Putnams hat sich als ein scharfer Bruch dargestellt – der Bruch Putnams mit dem von ihm selbst begründeten Funktionalismus, der zunächst auch einen Bruch mit dem weiterhin als Protoktionalisten eingestuften Aristoteles nach sich zieht. In die dritte Periode geht Putnams Denken demgegenüber bruchlos, graduell über.⁵¹ Das wichtigste Kennzei-

⁴⁷ Ebd., 52 f.

⁴⁸ Vgl. Nussbaum 1986, 240-263.

⁴⁹ Daß Nussbaums Interpretation nicht haltbar ist, hat m.E. Wians 1992 überzeugend gezeigt.

⁵⁰ Vgl. Putnam 1991, 33.

⁵¹ Vgl. Conant, Introduction, in: Putnam 1994a, xi-lxxvi, v.a. xxiv ff.

che
mu
Ori
leg
ver
Wi
ext
u.a
sch

3.2

Pu
Re
bli
the
en
all
eir
ha
pr
an
sta
an

3.

In
te
is
G
at

bo
B

—
52
53
54
55

chen dieses Wandels besteht darin, daß Putnam die Bezeichnung "*interner Realismus*" fallen läßt, die nicht nur ihm zunehmend als problematisch erschien. Seine Orientierung an der *ordinary language philosophy* bleibt bestehen, ebenso wie gelegentliche transzendentalphilosophische Querverweise; er versteht sich zudem verstärkt als ein Denker in der Tradition des amerikanischen Pragmatismus eines William James und John Dewey. Die Auseinandersetzung mit Autoren, die er als extreme Relativisten einschätzt und ablehnt (J. Derrida, P. Feyerabend, R. Rorty u.a.) führt Putnam dazu, weniger von einem Pluralismus der Theorien und Weltanschauungen zu sprechen als vielmehr von der einen, in sich plural gestalteten Welt.

3.2 *Die Position*

Putnam spricht nun nicht mehr von "internem" Realismus, sondern von einem Realismus ohne Beiwort bzw. einem direkten Realismus des *common sense*.⁵² Er blickt nun weniger auf die Vielzahl von möglichen, unter sich selbst zumindest theoretisch gleichwertigen Theorien als vielmehr auf die Einheit des praktisch orientierten gesunden Menschenverstandes, der diese Theorien beurteilt und der vor allem ein Interesse daran hat, sich eine Vielzahl von möglichen Perspektiven auf eine vielfältige, von keiner einzelnen Theorie zu erschöpfende Welt aufrecht zu erhalten. Die "Erneuerung der Philosophie"⁵³, die Putnam unter diesen Vorzeichen propagiert, besteht darin, sich nicht in den Dienst einer einzigen, begrenzten Weltanschauung zu stellen, sondern die Selbstaufklärung des gesunden Menschenverstandes zu betreiben. Daher stellt sich Putnam in dieser Phase in die Tradition des amerikanischen Pragmatismus.

3.3 *Aristoteles-Rezeption*

Im allgemeinen wirkt diese Periode Putnams wie eine Weiterentwicklung des internen Realismus, bei der sich lediglich Akzente verschoben haben. Revolutionär ist aber die dadurch ermöglichte Neubewertung der aristotelischen Seelenlehre. Gegenläufig zur zweiten Phase fällt diese Bewertung nämlich zunehmend positiv aus.

In ihrem gemeinsam verfaßten Aufsatz "Changing Aristotle's Mind" von 1992⁵⁴ beziehen Putnam und Nussbaum Stellung zu folgender These von Myles Burnyeat⁵⁵: Die aristotelische Konzeption der Wahrnehmung sehe keine physikali-

⁵² Vgl. Putnam 1999, 10-20.

⁵³ Vgl. Putnam 1998, v.a. 1-4.

⁵⁴ Vgl. Putnam 1992.

⁵⁵ Vgl. Burnyeat 1992.

sche Veränderung in den Sinnesorganen vor, vielmehr halte es Aristoteles für eine unableitbare Eigenschaft organischer Materie, Empfindungsfähigkeit für äußere Reize zu besitzen; daher vertrete Aristoteles ein inhomogenes Materieverständnis, das heute, im Zeitalter des konsequenten Physikalismus, nicht mehr haltbar sei. Die Titelfrage seines lange Zeit unveröffentlicht kursierenden Papers "Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible?" verneint Burnyeat von daher entschlossen. In einer Argumentation, die stark an Nussbaum (1985) angelehnt ist, verteidigen sie und Putnam zunächst die Gegenthese, daß Wahrnehmung für Aristoteles wesentlich an "embodiment" und damit an die sich in den Sinnesorganen abspielenden körperlichen Veränderungen gebunden ist. Abschließend wird ein wohlwollender Rückblick auf die frühere funktionalistische Aristoteles-Interpretation Putnams geworfen: Die ursprüngliche Intuition, daß Prozesse des Denkens nicht mit bestimmten Typen ihrer materiellen Realisierung identisch wären, sei richtig, und sie sei zu Recht auch bei Aristoteles entdeckt worden. Die Analogie zwischen menschlichem Geist und Turing-Maschine dagegen hätten weder Putnam noch Nussbaum Aristoteles zugeschrieben. Putnam habe diese Analogie inzwischen aufgegeben, da er zu der Einsicht gekommen sei, daß mentale Zustände nicht nur gegenüber der Materie, sondern auch gegenüber Rechenzuständen auf vielfache Weise zu verwirklichen seien⁵⁶. Bei Aristoteles wird vorsichtig eine ähnliche Sichtweise vermutet, da er Intentionalität für eine irreduzible, aber keineswegs geheimnisvolle, sondern in alltäglichen Vollzügen verankerte menschliche Fähigkeit hält.⁵⁷

Diesen Punkt baut Putnam in seinem Aufsatz "Aristotle after Wittgenstein"⁵⁸ weiter aus: Funktionalistische Autoren erklären Intentionalität durch die kausale Wechselwirkung zwischen einer objektiven Außenwelt und einem in seinen Repräsentationen verschlossenen Geist und huldigen damit einer magischen Referenztheorie, die letztlich gar nichts erklären kann. Zudem setzt das Konzept der Verursachung schon die Bestimmung verschiedener Ereignisse voraus, die je nach Theorie höchst unterschiedlich ausfallen kann. Kausalität kann also nicht der Leim sein, der Objekt und Subjekt zusammenhält, sondern ist immer schon eine Konstruktion von einem bestimmten Standpunkt aus. Aristoteles dagegen stützt sich, nach *de an.* III, nicht auf eine Kausalbeziehung, sondern auf die Identität, die der denkende Teil der Seele mit den Formen seiner Gegenstände erlangen kann. Als Beispiel für solche Formen nennt Putnam "heiß" und "kalt", die Form einer bronzenen Kugel sowie "rational animality" für den Fall des Menschen. Diese Formen

⁵⁶ Vgl. Putnam 1992, 48: "not only compositionally plastic, but also *computationally* plastic"; Hervorhebung im Original.

⁵⁷ Vgl. ebd. Da diese Fähigkeit auch auf bestimmten, funktional verknüpften seelischen Prozessen beruht, ohne in ihnen aufzugehen, erlebt das funktionalistische Aristoteles-Verständnis hier eine bescheidene Rehabilitation als Beschreibung von notwendigem, aber nicht hinreichenden Bedingungen menschlicher Referenzleistungen. Vgl. dazu Putnam 2000, 18: "In *this* sense, Aristotle was a 'functionalist'" (mit Bezug auf Putnam 1992).

⁵⁸ Vgl. Putnam 1994d.

seie
in il
eben
nar
wie
In
Cor
niss
nün
dies
älte
W
"Na
ode
Rev
Stru
allt
daß
wie
nur
For
Pro
In
siel
kei
Ins
me
ver
D
sch
sie
der
Ge
Es
De
er

59 \
60 \
61 \
62 \
63 \
64 \

seien, im bewußten Gegenzug zu Platon, nicht über den konkreten Dingen, sondern in ihnen; sie relativierten keineswegs die von uns erfahrene Realität, sondern seien eben Eigenschaften und Fähigkeiten der Dinge, die wir erführen. Darin sieht Putnam "einen Versuch, eine Metaphysik zu entwickeln, die der Welt gerecht wird, wie wir sie kennen".⁵⁹

Im gleichen Sinne schreibt Putnam 1999 in seinem neuesten Buch "The Threefold Cord": "Die Idee, daß wir nur Ereignisse innerhalb von uns selbst erfahren, Ereignisse, deren einzige Beziehung zu der Wärme und Kälte, zu der Gestalt, der Vernünftigkeit und der Animalität darin besteht, daß sie von ihnen *verursacht* sind, ist dieser älteren Denkweise [bei Aristoteles] völlig fremd".⁶⁰ Hiermit hat Putnam sein älteres Verdikt über Aristoteles völlig zurückgenommen.

Wir sind im Alltag immer noch weitgehend Aristoteliker, wenn wir glauben, die "Natur" (oder Form) eines Hundes zu kennen, ohne über seine Erbinformationen oder seine physikalische Mikrostruktur informiert zu sein. Die wissenschaftliche Revolution hat zwar gezeigt, daß Gegenstände auf einer tieferen Ebene ganz andere Strukturen haben können, als wir vermuteten; aber die aristotelische Rede von den alltagsnahen Strukturen der Dinge läßt sich retten, "wenn wir uns daran erinnern, daß das, was als die Struktur eines Dinges zählt, relativ zu der Art und Weise ist, wie wir mit dem entsprechenden Ding interagieren".⁶¹ Illusionär sei nur die Hoffnung, Intentionalität lasse sich auf einen metaphysischen Begriff der Struktur oder Form reduzieren, der selbst keine intentionalen Voraussetzungen habe⁶² – das Projekt der cognitive science, das hier Aristoteles nicht mehr zugeschrieben wird. In der aristotelischen Rede von der Identität des Geistes mit den Formen der Dinge sieht Putnam insgesamt eine sympathische Absichtserklärung, deren Durchführbarkeit unter den Bedingungen der gegenwärtigen Philosophie ihm aber nicht klar ist. Insbesondere hat er Bedenken, was die unmittelbare Übernahme objektiver "Formen" durch die Sinnesorgane betrifft: Aristoteles scheint ihm einem Essentialismus verpflichtet, der gegenwärtig kaum akzeptiert wird.

Diese Bedenken betrachtet Putnam in seiner neuesten Äußerung zur aristotelischen Seelenlehre als ausgeräumt. Einer Anregung Gisela Strikers folgend, präzisiert Putnam sein Aristoteles-Verständnis hier folgendermaßen: Die Form, die in der Wahrnehmung aufgenommen wird, ist lediglich die "sinnliche Form"⁶³: Farbe, Gestalt, Textur, Klang und andere wahrnehmbare Eigenschaften äußerer Dinge.⁶⁴ Es ist aber ausschließlich der denkende Teil der Seele, der in Wahrnehmung und Denken in *direktem* Kontakt mit den Eigenschaften der Gegenstände steht, über die er denkt. So verstanden, vertritt Aristoteles nicht die essentialistische Position, daß

⁵⁹ Vgl. ebd., 70.

⁶⁰ Vgl. Putnam 1999, 22f., Hervorhebung im Original.

⁶¹ Vgl. Putnam 1994d, 78.

⁶² Vgl. ebd., 79.

⁶³ Vgl. Putnam 2000, 7: "sensible form".

⁶⁴ Vgl. ebd., 7 f.

wir nur über diejenigen Gegenstände nachdenken können, deren Wesen wir kennen; vielmehr ist es seine "direkt realistische" Position, daß wir uns im Denken unmittelbar auf Eigenschaften der äußeren Dinge beziehen und nicht auf deren interne Repräsentationen. Im übrigen verteidigt Putnam im genannten Aufsatz seine Aristoteles-Interpretation gegen den Ansatz von Victor Caston.⁶⁵

Die Bewertung der aristotelischen Seelenlehre in Putnams dritter Phase ist also genau gegenläufig zu derjenigen seiner zweiten Phase: Der Weg führt nun nicht von einer vorsichtigen und von Vorbehalten gekennzeichneten zu einer vorbehaltlosen Ablehnung, sondern von einer zurückhaltenden zu einer (relativ) vorbehaltlosen Anerkennung. Aristoteles ist für Putnam erneut zu einem Vorbild, zu einem Vorläufer der eigenen Position geworden – nun aber unter ganz anderen Vorzeichen als in Putnams funktionalistischer Periode.

4. Fazit und Ausblick

Der Putnam III des direkten Realismus hat sich, wie gezeigt, vom Aristoteles-Verständnis des funktionalistischen Putnam I und des "intern-realistischen" Putnam II abgewandt. Putnam I und II betrachten die aristotelische Seelenlehre als Vorläufer einer Psychologie, die sich selbst als – allerdings irreduziblen – Teil der Naturwissenschaft versteht. Putnam I begrüßt diese Aussicht auf eine sanfte Naturalisierung des Geistes, Putnam II verwirft sie. Putnam III dagegen sieht in Aristoteles einen Verbündeten in der Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch des gegenwärtigen Physikalismus.

Wie konnte es dazu kommen, daß ein und derselbe Denker von ein und demselben Autor auf so verschiedene Weisen interpretiert werden kann? Der Verdacht liegt nahe, daß Putnam in seinen verschiedenen Phasen jeweils unterschiedliche Aspekte der aristotelischen Seelenlehre herausgegriffen hat, und daß das bei Aristoteles vorliegende Ganze gewissermaßen größer ist als die Teile, die Putnam jeweils in Händen hielt. Diese Vermutung kann an dieser Stelle nur in gröbsten Zügen umrissen werden. Sie beruht darauf, daß Aristoteles die Seele (v.a. in *de an.*) konsequent als ein *pollachôs legomenon* behandelt⁶⁶, d.h. den Seelenbegriff in verschiedene, miteinander zusammenhängende, aber nicht aufeinander reduzierbare Begriffe auffächert. In seiner funktionalistischen Phase hätte Putnam demzufolge einen der entsprechenden Aspekte aufgegriffen – denjenigen der funktionalen Organisation, der bei Aristoteles im Bereich der basalen physiologischen Prozesse

⁶⁵ Vgl. Caston 1996; ders. 1998.

⁶⁶ Vgl. schon die Kritik des Aristoteles an den Philosophen seiner Zeit, die nur die menschliche Seele untersuchen ohne in Erwägung zu ziehen, daß der Begriff der Seele bei verschiedenen Gattungen von Lebewesen jeweils unterschiedlich ausfallen könnte (*de an.* I 1, 402b3-8) sowie die zentrale Stelle *de an.* II 2, 413a22 ff.

zentral ist.⁶⁷ Der Putnam des internen Realismus dagegen hätte bestimmte Charakteristika der aristotelischen Wahrnehmungstheorie erfaßt, die für Aristoteles selbst nicht den Erkenntnisprozeß schlechthin ausmachen, sondern nur ein – v.a. im Falle des Menschen zu übersteigendes – Stadium dieses Prozesses.⁶⁸ Die jüngste Aristoteles-Rezeption Putnams wiederum könnte sich auf das aristotelische Konzept eines aktiven *nous* stützen⁶⁹, der zwar mit *phantasmata* umgeht, aber nicht in den darin möglicherweise gegebenen Repräsentationen verschlossen ist. Der *nous* arbeitet zwar mit solchen Repräsentationen, ist ihnen aber nicht ausgeliefert, da er sich durch sie auf seine Gegenstände bezieht.⁷⁰ Seine Bilder sind seine Werkzeuge, aber eben nicht die Bedeutungen, um derentwillen die Werkzeuge eingesetzt werden. Diese Fähigkeit setzt zwar untergeordnete seelische Instanzen voraus, hat aber ihren Sitz nicht "im Kopf" (oder in welchem Zentralorgan auch immer)⁷¹, sondern sie kommt "von draußen"⁷² und *bleibt* gewissermaßen auch immer draußen bei der alltäglich erfahrbaren Welt als das Vermögen, das diese Welt und ihre Hintergründe intersubjektiv erschließt.⁷³ Als Vermögen, sich solchermaßen aktiv auf Gegenstände zu beziehen⁷⁴, ist der *nous* ebensowenig naturalisierbar wie die Vernunft im Sinne des späteren Putnam⁷⁵; er ist vielmehr der funktionalen Architektur der *psychê* gegenüber auf einer höheren Ebene angesiedelt.

Die Ausarbeitung dieser Andeutungen muß einem späteren Zeitpunkt vorbehalten bleiben.⁷⁶ Hier sollen sie lediglich zeigen, daß sich die aristotelische Seelenlehre durchaus am mehrfach geknickten Leitfaden Putnams rekonstruieren läßt. Ob eine solche Rekonstruktion möglich und wünschenswert ist, kann für's erste dem "common sense" überlassen werden.

⁶⁷ Vgl. ebd. II 4, 416a17.

⁶⁸ Vgl. ebd. I 2, 404a29; III 3, 428b2.

⁶⁹ Zu dieser Konzeption und ihrer Rezeptionsgeschichte vgl. Braun 1998.

⁷⁰ Vgl. ebd. III 6, 431a14-17; III 8, 432a8 ff. u.ö.

⁷¹ Vgl. ebd. I 4, 408b19ff.-: Im Alter schwindet nicht der *nous*, sondern "etwas anderes innen" (b25). Dies könnte zusammen mit Passagen aus *de an.* III im Sinne des nach-funktionalistischen Putnam folgendermaßen interpretiert werden: Die Bedeutungen, die der *nous* unmittelbar erfaßt, supervenieren nicht auf privaten physiologischen Zuständen des einzelnen Menschen, obwohl diese Zustände eine notwendige Bedingung für die geistige Tätigkeit des einzelnen darstellen.

⁷² Vgl. Aristoteles, ebd. I 4, 408b18 f.; *De gen. anim.* II 3, 736b28.

⁷³ Vgl. die Wahrheitstheorie bei Aristoteles, *Met.* IX 10, 1051b6-9.

⁷⁴ Vgl. Maier 1995, 350-354.

⁷⁵ Vgl. Aristoteles, *De part. anim.* I 1, 641b9f.: *ōude gar pasa psychê physis*.

⁷⁶ Ansätze zu einem Aristoteles-Verständnis diesseits der Externalismus-Internalismus-Debatte finden sich – jeweils mit Bezug zu Putnam – bei O'Callaghan 2000, v.a. 71-78, und Modrak 2001, 272 ff.

BIBLIOGRAPHIE

I. Hilary Putnam

- 1960: Minds and Machines. In: S. Hook 1960, 148-179
- 1975a: Mind, Language and Reality. Philosophical Papers Vol. 2. Cambridge, Mass. etc.
- 1975b: Minds and Machines (1960). In: ders. 1975a, 362-385 (= ders. 1960)
- 1975c: The Mental Life of some Machines (1967). In: ders. 1975a, 408-428
- 1975d: Philosophy and our Mental Life (1973). In: ders. 1975a, 291-303
- 1975e: Language and Reality (1974). In: ders. 1975a, 272-290
- 1975f: The Meaning of 'Meaning'. In: ders. 1975a, 215-271
- 1981: Reason, Truth and History. Cambridge, Mass.
- 1982: Vernunft, Wahrheit und Geschichte. Frankfurt/M. (= Putnam 1981, dt.)
- 1983a: Realism and Reason. Philosophical Papers Vol. 3. Cambridge, Mass. etc.
- 1983b: Why Reason Can't Be Naturalized. (1981) In: ders. 1983a, 229-247
- 1992: (zus. mit Martha C. Nussbaum) Changing Aristotle's Mind. In: M.C. Nussbaum / A.O. Rorty 1992, 27-56
- 1994a: Words and Life. Ed. By J. Conant. Cambridge, Mass.-London
- 1994b: How Old is the Mind? (1986) In: ders. 1993a, 3-21
- 1994c: Why Functionalism Didn't Work. (1992) In: ders. 1993a, 441-459
- 1994d: Aristotle after Wittgenstein. (1993) In: ders. 1993a, 62-81
- 1994e: Geist und Maschine. In: W.Ch. Zimmerli / St. Wolf (Hgg.), Künstliche Intelligenz. Philosophische Probleme. Stuttgart, 146-183 (= Putnam 1975b, dt.)
- 1998: Renewing Philosophy. 5th printing. Cambridge, Mass.-London (¹1992)
- 1999: The Threefold Cord. Mind, Body, and World. New York etc.
- 2000: Aristotle's Mind and the Contemporary Mind. In: D. Sfendoni-Mentzou (ed.): Aristotle and Contemporary Science. Vol. I. New York etc., 7-28

II. Andere Autoren

- Abelson, R. 1960: A Spade is a Spade, so Mind Your Language. In: S. Hook 1960, 259-274
- Bieri, P. 1997: Einleitung [zum ersten Teil: "Materialismus"]. In: ders. (Hg.), Analytische Philosophie des Geistes. 3. Aufl. Weinheim
- Braun, W. 1998: Der intellectus agens (Verstand) in Geschichte und Gegenwart. In: prima philosophia 11, 121-130
- Brüntrup, G. 1994: Mentale Verursachung. Eine Theorie aus der Perspektive des semantischen Anti-Realismus. Stuttgart-Berlin-Köln
- Burnyeat, M. 1992: Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible? In: M.C. Nussbaum / A.O. Rorty 1992, 15-26

- Caston, V. 1996: Why Aristotle Needs Imagination. In: *Phronesis* 41, 20-55
- Caston, V. 1998: Aristotle and the Problem of Intentionality. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 58, 249-298
- Dilcher, R. 2000: Lockungen des Aristotelismus. Zum Streit um die Aktualität der aristotelischen Seelenlehre. In: *Philosophische Rundschau* 47, 21-38
- Gill, M.L. 1991: Aristotle on Substance. Paperback ed. Princeton
- Granger, H. 1990: Aristotle and the Functionalist Debate. In: *Apeiron* 23, 27-49
- Granger, H. 1996: Aristotle's Idea of the Soul. Dordrecht etc.
- Hook, S. 1960 (ed.): *Dimensions of Mind. A Symposium*. New York
- Leiber, Th. 1995: Funktionalismus und Emergenz in Aristotles' naturphilosophischer Psychologie. In: *Philosophisches Jahrbuch* 102, 380-401
- Maier, F. 1995: ERGON und ENERGEIA. Die pragmatische Grundlage von Aristoteles' metaphysischer Begriffsbildung. In: *prima philosophia* 8, 335-357
- Modrak, D.K.W. 1990: Aristotle the First Cognitivist? In: *Apeiron* 23, 65-75
- Modrak, D.K.W. 2001: Aristotle's Theory of Language and Meaning. Cambridge
- Nussbaum, M.C. 1985: Aristotle's *De Motu Animalium*. Text with Translation, Commentary and Interpretative Essays. 2nd ed. Princeton
- Nussbaum, M.C. 1986: The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge, Mass
- Nussbaum, M.C. / Rorty, A.O. 1992 (eds.): *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford
- O'Callaghan, J. 2000: Concepts, Beings, and Things in Contemporary Philosophy and Thomas Aquinas. In: *The Review of Metaphysics* 53/1, issue 209, 69-98
- Park, S.M. 1994: Reinterpreting Ryle. A Nonbehavioristic Analysis. In: *Journal of the History of Philosophy* 32, 265-290
- Perler, D. 1996: War Aristoteles ein Funktionalist? Überlegungen zum Leib-Seele-Problem. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 (1996) 341-363
- Place, U.T. 1990: Is Consciousness a Brain Process? (1956) In: W.G. Lycan (ed.), *Mind and Cognition. A Reader*. Cambridge, Mass. etc., 29-36
- Ryle, G. 1969: *Der Begriff des Geistes*. Stuttgart
- Shields, Ch.: The First Functionalist. In: J.C. Smith (ed.), *Historical Foundations of Cognitive Science*. Dordrecht etc. 1990, 19-33
- Wians, W. 1992: Saving Aristotle from Nussbaum's *Phainomena*. In: A. Preus / J.P. Anton (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy. Vol. V: Aristotle's Ontology*. Albany
- Wedin, M.V. 1988: *Mind and Imagination in Aristotle*. New Haven-London
- Wright, C. 2000: Truth as a Sort of Epistemic. Putnam's Peregrinations. In: *Journal of Philosophy* 97, 335-364